

## LA LIBERTAD EN LA MANIFESTACIÓN DE LA IMAGEN SEGÚN LA OBRA *DE VISIONE DEI* DE NICOLÁS DE CUSA<sup>1</sup>

M<sup>a</sup> Jesús Soto-Bruna  
*Universidad de Navarra*

### 1. El planteamiento de la libertad desde la finitud y la alteridad de la imagen

En un contexto de comprensión del ser humano como creado a hechura e imagen divina, Nicolás de Cusa ha considerado que la visión y la unión con el Absoluto no solamente conducen a la felicidad sino que conllevan la expresión de la máxima libertad que lo humano puede alcanzar, esto es, la posesión plena de sí. Esta convicción se presenta en su obra *De visione Dei* en un ambiente medido por la actitud de la persona orante, que se dirige a Dios en la búsqueda de sí misma y en el anhelo de acceder al que se sabe es inaccesible.

En este entorno Nicolás pregunta a Dios: “¿Cómo llegará mi oración hasta ti, que eres completamente inaccesible? ¿Cómo te suplicaré? ¿Pues hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos? [...] Más aún, ¿cómo te darás a mí, a menos que tú no me des a mí a mí mismo?”<sup>2</sup>. Se nos retrata al ser humano en una representación de ser interrogante, buscador de respuestas por parte del que es infinito y señor de todas las cosas. Reconociéndose él mismo imagen viva de la divinidad —como tendremos ocasión de comprobar— oye en su interior la voz de aquel que lo atrae hacia sí ha-

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (Gobierno de España), que lleva por título: “Causalidad y Manifestación como *explicatio mundi*. De Escoto Eriúgena a M. Eckhart” (Ref.: FFI2008-02804/FISO).

2 *VD VII*, 25. Para la obra *De visione Dei* sigo la traducción al castellano de Á. L. GONZÁLEZ (traducción e introducción), *La visión de Dios* (5ª ed. revisada), Eunsá, Pamplona, 2007. Citaré como *VD*, seguido de capítulo y nº. Esta edición refiere a su vez a las siguientes: ed de Faber Stapulensis, *Nicolae Cusae Cardinalis Opera I*, París 1514 (reimpr Frankfurt 1962), fol 99r – 114r. Texto crítico: *Nicolai de Cusa. Opera Omnia, iussu et auctoritate Academie Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol VI: *De visione Dei*, edidit Adelaida Dorothea Riemann, Ed F. Meiner, Hamburgo, 2000.

biéndolo hecho a su imagen y semejanza: “Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo”.

En este marco de diálogo el hombre escucha lo que consideramos constituye el núcleo de la idea cusiana de libertad y la hondura de su significado en orden a la consecución de la plenitud humana; y a ello sigue la reflexión del Cusano dirigida al Absoluto: “Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, tú no eres mío; de otro modo coartarías mi libertad, ya que tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo. Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo”<sup>3</sup>. En este entorno el ser sí mismo de la imagen ha de conllevar —como trataremos de mostrar— el propio reconocimiento de la existencia en dependencia y como manifestación de la visión creadora<sup>4</sup>. La cuestión que se abre a partir de aquí reside en si la libertad propugnada por Cusa para la imagen se halla en congruencia con el sentido de la criatura en cuanto manifestación visible de la visión creadora.

En el sentido apuntado puede afirmarse que si la representación de la alteridad del yo, como expresión de la autonomía de la libre subjetividad, conlleva la difuminación de los fines propios de una naturaleza racional, Nicolás de Cusa presenta, en el siglo XV y en contraposición con esta primacía de la diversidad, el ámbito de la finitud creada como manifestación de la Identidad creadora; y ello en tanto que para él “la alteridad no puede ser un principio de ser”<sup>5</sup>; y este principio metafísico se concreta en la noción del ser humano como “imagen viva de Dios”<sup>6</sup>.

El propósito de este trabajo reside en sostener que el reconocimiento de ser manifestación, y, más concretamente, imagen viva, es precisamente lo que ha de permitir la expresión de la libertad en la dirección señalada de escoger ser uno mismo.

La negatividad que pudiera conllevar la alteridad para lo finito es sin embargo subsanada por el Cusano cuando se trata de fijar los límites exactos de la imagen creada y su consecuente dinamicidad al pretender realizar la verdad

3 VD VII, p. 25.

4 Cfr. El desarrollo de este asunto en: G. von Bredow, “Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit”, en *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze, 1948-1993*, H. Schnarr (ed), Aschendorff, Münster, 1995, pp. 245-264.

5 *Alteritas igitur non potest esse principium essendi*, VD, V, p. 14.

6 Cfr. G. VON BREDOW, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*Mens viva Dei Imago*)”, en *loc. cit.*, pp. 99-109.

en la que consiste y a la que aspira; y ello siguiendo el principio enunciado en *La docta ignorancia*, según el cual el ser humano no aspira a poseer otra naturaleza, sino a perfeccionar la suya propia.

La alteridad expresa la circunstancia de que todo ente finito, con base precisamente en su finitud y su ser creado, no es lo otro y precisamente por ello puede pensarse como otro<sup>7</sup>. Así, el hecho de que todo sea en Dios “complicativamente” nos hace ver, por un lado, que aparentemente el ser de la imagen se disuelve en el modelo, pues las criaturas, observa Nicolás dirigiéndose a Dios, *non sunt alia a te*: “Tú eres la infinitud que lo abarca todo. No hay nada, por tanto, fuera de ti. Todas las cosas, en ti, no son distintas de ti. Tú me enseñas, Señor, cómo la alteridad, que no existe en ti, incluso no es en sí misma ni puede serlo”<sup>8</sup>. El problema que surge es que, si ninguna alteridad es posible en aquel que es el origen, el principio y el fundamento de todo ser, de alguna manera debe poder explicarse, no ya solamente la multiplicidad y la diversidad de lo que denominamos mundo “fuera de Dios”, sino, y sobre todo para el tema que nos ocupa, la relativa independencia en el ser que debe poseer la imagen creada para expresar su libertad.

Abunda la investigación, respecto al problema que acaba de enunciarse, sobre la aserción de que la libertad implica una progresiva interiorización en el conocimiento de lo que uno es para, de hecho, llegar a escoger libremente lo que se reconoce como propio ser en unidad con la dependencia de la trascendencia. Con las siguientes palabras lo ha escrito Klaus Kremer: “En mi libertad yo no soy por mí mismo, sino que me soy dado en ella. Yo no puedo ausentarme de mí mismo y no forzar mi ser libre. La más alta libertad se encuentra en la libertad con respecto del mundo y como profunda unión con la trascendencia”<sup>9</sup>.

En el marco de estas reflexiones, Nicolás de Cusa no ha dejado nunca de señalar, por otro lado, el estatuto ontológico de la imagen, que nunca es el modelo mismo; y así, siendo el rostro divino el modelo, la medida, el ejem-

7 Cfr. W. BEIERWALTES, “Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, en: *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 149. Cfr. N. DE CUSA, *Du non-autre. Le guide du penseur*, préface, introduction et annotation par Hervé Pasqua, Cerf, París, 2002.

8 *VD* XIV, p. 58. Recuérdese que este Capítulo XIV lleva por título: “Dios complica todas las cosas sin alteridad”.

9 K. KREMER, “Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit (‘Sis tu tuus, et Ego ero tuus’)”, en: R. Haubst (ed), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Paulinus, Trier, 1989, pp. 227-266; 238 (actas del Simposio en Trier, del 25 al 27 de septiembre de 1986).

plar y la verdad de todo aquel que en él se mira, no por ello queda identificado con la imagen creada, pues él mismo es “incontraíble e imparticipable”. Por ese motivo, quien logra mirarse en el Absoluto como modelo a imitar ve en realidad su propia verdad finita en la verdad Absoluta. De este modo lo expresa nuestro autor: “Por tanto, todo rostro que puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de cómo es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo”<sup>10</sup>.

De esta manera el ámbito de lo finito se entiende ligado, ciertamente, a la unidad o identidad fundante pero, además y junto con ello, determinado en su finitud por la alteridad que permite la diversidad y lo múltiple y, además, la diferencia o distancia respecto del modelo. Y, en todo caso, la finitud requiere la reconducción, según el principio neoplatónico del regreso a la unidad, de lo múltiple a lo uno, en lo cual se constituye precisamente la perfección a la que está llamada la imagen. Del siguiente modo lo ha expresado W. Beierwaltes: “En el ámbito de lo finito el penetrarse recíproco de unidad y alteridad o de identidad y diferencia, implica como consecuencia que en él nada *es* lo que puede ser. El ser está permanentemente determinado por el no-ser, porque en todo ente siempre hay algo inconcluso, y por eso su realidad no está terminada, sino abierta permanentemente —en la sucesión temporal— a una realidad nueva, es decir la realidad está en el horizonte de la posibilidad y del tiempo”<sup>11</sup>; y aquí es precisamente donde se abre el campo de la libertad, esto es, en la posibilidad de alcanzar aquella perfección que se encierra en la visión eterna de Dios sobre cada ser<sup>12</sup>.

## 2. La verdad de la imagen y la posibilidad de la libertad

### a) La conciencia de sí

Nicolás de Cusa señala, en un modo de filosofar que se esclarece progresivamente en el lenguaje con Dios, la esencial relación de la persona al

10 *VD*, VI, p. 18.

11 W. BEIERWALTES, “Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, p. 149.

12 Para este trabajo he tenido en cuenta especialmente el volumen monográfico sobre Nicolás de Cusa de la revista *Anuario Filosófico* 28 (1995), dirigido por A. L. González; y, ahí, los artículos de J. M<sup>a</sup> André, D. Gamarra, J. A. García-González y la bibliografía que incluye, R. Hüntelmann, M. C. Paredes, H. Pasqua, L. Peña, y del propio A. L. González sobre *De visione Dei* XV.

Absoluto, a la par que la necesidad de la libertad para que se dé la posibilidad de responder al que llama al ser humano a una plenitud —que no reside sino en la unión con Él— cada vez mayor. Se entiende desde aquí que el ser de lo humano reside en ser citado a ser el interlocutor de la divinidad: “Tú nos atraes hacia ti con todos los posibles modos de atraer con los que la criatura racional puede ser atraída”<sup>13</sup>. Porque el Absoluto no abandona a lo humano a sí mismo: “Tú no me abandonas, Señor; me proteges en todas partes, ya que tienes una esperadísima solicitud por mí”<sup>14</sup>.

Este emplazamiento a ser el interlocutor de lo divino no puede tener lugar, no obstante, sin que la imagen creada se manifieste libremente y elija ser precisamente aquello que es y la distingue: “En consecuencia, mientras yo sea capaz de ti, tú no podrás abandonarme nunca. Por tanto, a mí me compete, tanto cuanto me sea posible, hacerme continuamente más capaz de ti”<sup>15</sup>.

Tratemos de explicar lo anterior. La idea de imagen —referida al ser humano— conlleva en Nicolás de Cusa la relación de dependencia de esa en relación al Absoluto creador, en tanto que toda criatura es una visión de Dios. Se comprende entonces que para el Cusano la visión de Dios, el ver a Dios mismo, contemplarlo tal como es, nombra un anhelo primordial del hombre<sup>16</sup>.

Y así, ciertamente, la visión creadora permite entender la providencia divina y la dependencia de la criatura respecto de Dios. Nos lo recuerda el propio Nicolás desde el emblema del icono con el que comienza el Prefacio de la obra *De visione Dei*: “Y como la vista del icono te mira del mismo modo en todo lugar y no te abandona donde quiera que vayas, se estimulará en ti una consideración especulativa, y te llevará a decir: Señor, en esta imagen tuya veo ahora, en una cierta experiencia sensible, tu providencia”<sup>17</sup>; o también: “Tu visión es providencia”<sup>18</sup>.

13 *VD* XV, p. 66.

14 *VD* IV, p. 10.

15 *VD* IV, p. 10. Cfr. R. JAVELET, “La réintroduction de la liberté dans les notions d’image et de ressemblance, conçues comme dynamisme”, en A. Zimmermann (ed), *Der Begriff der Repräsentatio im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlín-New York, 1971, pp. 1-34.

16 Cfr. A. L. GONZÁLEZ, “Introducción” a la edición castellana de *La visión de Dios*, cit, pp. 24-29; y también: W. BEIERWALTES, “*Visio facialis* – Sehen und Angesehen. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus”, en: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, cit, 91-125 (Versión castellana: “*Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita”, en *Cusanus*, cit).

17 *VD* IV, p. 9.

18 *VD* VIII, p. 28.

Verdad e imagen, en definitiva, se unen en la visión absoluta, pero a la vez queda fijado el estatuto propio de cada uno de los extremos: “Mi rostro es verdadero rostro, por que tú, que eres la verdad, me lo ha dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”<sup>19</sup>. Como se ha comentado al respecto: “El ver absoluto es, por tanto, el ver completo del ente finito, pero al mismo tiempo también el possibilitamiento de que *este* mismo vea desde sí y de que, por tanto, el ver absoluto sea visto *por él*, por lo finito. La mirada infinita del ver absoluto acompaña a la mirada finita, tal como la ‘icona dei’ debía hacer claro al comienzo del *De visione Dei*”<sup>20</sup>, y entonces se entiende perfectamente que el ser de la criatura es tanto el ver divino sobre ella como el ser visto del Absoluto por parte de la criatura; lo cual explica la tesis de lo finito como manifestación, esto es, como visión creada<sup>21</sup>.

Por otra parte, el reconocimiento del propio ser como visión de Dios permite entender, primero, la presencia del Absoluto en todas las cosas y, segundo, el hecho de que cada criatura que se reconoce imagen de este modo, elija libremente ser ella misma como es: “Tú, el ser absoluto de todas las cosas, estás presente a cada una de ellas como si no te preocuparas de ninguna otra. Y por esto no hay ninguna cosa que no prefiera su ser al de las otras, y su modo de ser al de todas las demás; cada cosa defiende su ser propio de manera tal que permitiría que pereciera el ser de todo lo demás antes que el suyo propio”<sup>22</sup>.

### **b) El autoconocimiento y la elección de sí mismo**

Desde lo anterior, la libertad humana se muestra en un primer grado en el hecho de que se puede actuar de modo distinto al que uno debiera: “Eres tan noble, Dios mío, que quieres que amarte o no amarte dependa de la libertad de las almas racionales. Por eso, tu amar no lleva consigo que seas amado”<sup>23</sup>. Podría aseverarse que para el Cusano la significación más propia del ser

19 *VD* XV, p. 64. Cfr. R. HAUBST, “Wort und Leitidee der ‘Repraesentatio’ bei Nikolaus von Kues”, en *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, pp. 139-162.

20 W. BEIERWALTES, “*Visio Absoluta* o reflexión absoluta”, en *Cusanus*, p. 198.

21 Cfr. M. J. SOTO-BRUNA, “La finitude comme ‘manifestation’ de l’Identité absolue dans le *De visione Dei* (1453)”, Conferencia presentada en: *Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues* (1401-1464), Colloque International (24 et 25 avril 2009). Organizado por el Institut Catholique de Rennes. Comité Científico: Maude Corrieras, Jean-Michel Counet, David Larre, Jean-Marie Nicolle, Hervé Pasqua.

22 *VD* IV, p. 9.

23 *VD* XVIII, p. 80.

imagen de Dios por parte del hombre, su ser-yo y su ser-persona, reside precisamente en la libertad<sup>24</sup>, en tanto que es esta la que permite el, por así decir, automovimiento del hombre hacia Dios, esto es, la plena posesión de sí de la que hablábamos al principio. En Nicolás de Cusa se hallaría de este modo incoada la idea moderna de libertad como el concepto de la capacidad de autodeterminación<sup>25</sup>.

Pero, además y más allá de la posibilidad de la autodeterminación, el reconocimiento propio de aquella visión amplía la capacidad de la manifestación libre de la imagen; mientras que el dar la espalda al “espejo vivo de la eternidad” restringe esa posibilidad de libre manifestación de la imagen. Pues, así lo explica el Cusano, si la imagen no se mira en su verdad pasa de ser “sombra viva” a ser solamente “sombra”. Dios en efecto aparece en la obra como “el espejo vivo de la eternidad”, que es “la forma de las formas” y: “Cuando alguien mira en este espejo, ve su propia forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en el espejo es la figura de su propia forma, porque así sucede en un espejo material pulimentado; sin embargo, es verdadero lo contrario, porque lo que ve en el espejo de la eternidad no es la imagen, sino la verdad, de la que el mismo espectador es imagen. Por tanto, la imagen en ti, Dios mío, es la verdad, y el modelo de todas y cada una de las cosas que son o pueden ser”<sup>26</sup>.

De la cita anterior deducimos que Nicolás de Cusa invierte en el fondo la metáfora especular. Es decir, el reconocimiento de la criatura en su ser de tal requiere no tanto mirarse a sí misma en la forma de una autorreflexión subjetiva, sino que supone mirarse en Dios, que es el espejo vivo. Entonces, puesto que el Absoluto es y contiene en sí toda verdad, devuelve a la criatura el reflejo de su propio ser divino. La criatura entonces ve a la vez a Dios y a sí misma en su verdad. Esa verdad de la criatura no es una imagen reflejada en un “espejo material pulimentado”, sino que es la propia idea eterna y divina, según se nos explicaba en el capítulo X desde la teología del Verbo.

Si Dios es “espejo vivo” la criatura es entonces “sombra viva” que se ve a sí misma en aquel, recibiendo de él lo que es, pudiendo la forma de las formas manifestarse a cada criatura de modo diferente, esto es, según la verdad de la imagen de cada una: “Puesto que yo soy una sombra viva y tú eres la verdad,

24 Cfr. E. BOHNENSTAEDT, *Nikolaus von Kues. Von Gottes Sehen. De visione Dei*, Heidelberg 1944<sup>2</sup>, p. 179, nota 6.

25 Cfr. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1966, p. 493; E. COLOMER, *De la Edad media al Renacimiento*, Herder, Barcelona, 1974, “Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa”, pp. 176-200.

26 *VD XV*, p. 63.

considero que la verdad cambia con el cambio de la sombra. Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera de modo tal que eres el modelo. [...] Mi rostro es verdadero rostro, porque tú, que eres la verdad, me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”<sup>27</sup>. La manifestación es entonces distinta según la imagen del que se mira en el espejo; pero, además, la verdad de la imagen se halla en el modelo, que se manifiesta en ella y de modo diferente en cada uno.

Desde el símil del espejo parecería que, o bien la criatura queda reducida a mero reflejo sin entidad, o bien que el Absoluto queda inmanente a la forma reflejada en él, como —se expresa el Cusano— si al mirarse en él la criatura “devolviese” al creador lo que Él ya es. Desde un principio, la posición de Nicolás de Cusa al respecto es nítida: el mundo es *imago representationis* creada, porque remite, como una imagen reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar que Él mismo; por ello el mundo entero es creado según la semejanza divina. Más exactamente dicho: la creación material es una huella de Dios, poseyendo sólo la criatura espiritual una semejanza auténtica con el creador (*creatoris similitudo*): el hombre es una *imago imitationis creata*<sup>28</sup>. Todo ello no significa en modo alguno que esa “imagen reflejada”, a la que acabamos de aludir como caracterización de lo finito desde la idea metafísica de manifestación, haga del orbe creatural una mera “copia” —al estilo del platonismo más estricto—<sup>29</sup>; antes bien, lo que eso significa es la posibilidad de contemplar cómo los entes pueden hacer presente la presencia en ellos del rostro del Absoluto.

Volkman-Schluck ha precisado esto en términos muy concretos; así, cuando habla de la representación simbólica del mundo en Nicolás de Cusa sostiene: “Desde el principio es necesario tener claro que *imago* no significa

27 VD XV, p. 64.

28 A diferencia del Verbo, el Hijo, que es *imago aequalitatis genita Patris*. Cfr. Á. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, en *Studia Philologica Valentina* 7 (2007), pp. 1-24. A mi parecer, este tema está muy bien tratado por Claudia D’Amico, en su artículo “Nicolás de Cusa, ‘De Mente’: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, en *Patristica et Medievalia* 12 (1991), pp. 53-68; de la misma autora: “Nicolás de Cusa, ‘De Sapientia’: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval”, en *Patristica et Medievalia* 13 (1992), pp. 107-120. El tema además ha sido abordado recientemente por A. KJEWSKA, “*De ludo globi*. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge”, en J. M. MACHETTA y C. D’AMICO (eds), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires, 2004, pp. 157-164.

29 PLATÓN, *Timeo* 30c; donde declara que el universo de la multiplicidad ha sido constituido como copia “del más bello de los seres inteligibles”.



copia (*Abbild*) de un original (*Urbild*), sino expresión visible de lo que es invisible<sup>30</sup>, donde expresar, frente a copiar, significa imitar y reproducir —hacer visible— la invisibilidad esencial del Absoluto, cuestión álgida en nuestro tema: “la invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado”<sup>31</sup>. Y en lo que se refiere al ser creado o a la finitud, resulta que para que se dé la real existencia de la criatura no es suficiente la mirada de Dios, sino que es preciso que a ella se una la mirada de la criatura: “Pues cada cosa es en acto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese”<sup>32</sup>, y así la presencia divina, en el símil del espejo, no alude sino a una visión de la verdad del propio ser de lo finito.

Al ver su verdad en la verdad absoluta, el ser humano ve su fundamento y se ve así mismo en él: “Se piensa como un modo de una verdad ontológicamente constituida y que al mismo tiempo se realiza a sí misma”<sup>33</sup>. Tal es la determinación central de la persona y su dignidad en lo que se refiere a este tema desde la especulación sobre la libertad. Finalmente, vamos a ver a continuación cómo en el ser consciente de sí mismo reside la posibilidad de la expresión o manifestación de la libertad del hombre como imagen viva de la divinidad.

### 3. La libertad en la manifestación de la imagen: el ser sí mismo

Así, Nicolás ha considerado que en la consecución cognoscitiva y volitiva de la propia verdad, corresponde a la voluntad libre manifestarse como imagen. Esta libertad no es sino la imagen de la omnipotencia divina: “Y esta fuerza que yo obtengo de ti y en la que poseo la viva imagen de la fuerza de tu omnipotencia, es la voluntad libre, mediante la cual puedo ampliar o restringir la capacidad de recibir tu gracia”<sup>34</sup>; y de este modo la conciencia de la libertad es a la vez la conciencia de Dios; y ello en tanto que la voluntad libre se capacita más y más, acercándose a la omnipotencia divina, en tanto en

30 K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1984, p. 25.

31 Á. L. GONZÁLEZ, “Creador y creatura en el *De Disione Dei* de Nicolás de Cusa”, en G. ARANDA, C. BASEVI y J. CHAPA (eds), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, Colección Teológica 82, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 550.

32 *VD* XI, p. 47. Cfr. KREMER, “Gottes Vorsehung...”, p. 230.

33 BEIRWALTES, “*Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita”, p. 224.

34 *VD* IV, p. 11.

cuanto el ser humano actúa “en conformidad” con el creador<sup>35</sup>. La persona que es consciente de su libertad es a la vez consciente de Dios<sup>36</sup>. Esto es así porque el ser imagen de Dios no significa sino ser *capax dei*, capaz de participar de Dios; y es precisamente como imagen viva de Dios que el hombre descubre su libertad, como vimos anteriormente<sup>37</sup>.

Esa conciencia no es sin embargo necesaria, en el sentido de necesitante respecto de la dinamicidad de la imagen; antes bien, cabe la posibilidad de que el ser creado retire su vista del modelo: “Cuán fatuo es el que te busca a ti, que eres la bondad, y mientras te busca se separa de ti y retira sus ojos. Pues todo el que busca no busca otra cosa sino el bien, y todo el que busca el bien y se separa de ti, se separa de aquello que busca”<sup>38</sup>. Esta idea de la posibilidad del alejamiento se halla presente en *De visione Dei* precisamente en este contexto de la libertad humana como imagen creada de la libertad divina, y, por tanto, desde la consideración de la filiación divina: “Por la libertad que nos has concedido a nosotros porque somos hijos tuyos, tú que eres la libertad misma, aunque permitas que nos alejemos y consumamos nuestra libertad [...]”<sup>39</sup>.

Por la voluntad libre la persona puede ampliar o restringir la capacidad de recibir la gracia divina; y esa es ampliada precisamente través del mirar el ojo espiritual humano al Dios vivo: “Puedo ampliarla por la conformidad contigo, cuando me esfuerzo en ser bueno porque tú eres bueno. [...] Todo tu esfuerzo está dirigido a mí, cuando yo te miro atentísimamente sólo a ti y no aparto nunca de ti los ojos del espíritu, porque tú me abrazas con una visión continua, cuando yo encamino mi amor sólo hacia ti, porque tú, que eres amor, estás encaminado sólo hacia mí”<sup>40</sup>. Desde aquí, la fuerza en la que consiste la libertad se determina así cada vez más según la semejanza o cercanía respecto del Absoluto.

Podemos deducir, por lo hasta ahora alcanzado, que la alternativa —en términos kierkegaardianos— del *o / o* parece difuminarse aquí; pues la posi-

35 Cfr. *VD IV*, p. 11.

36 Cfr. KREMER, “Gottes Vorsehung...”, p. 238.

37 Cfr. *VD IV*, p. 11.

38 *VD IV*, p. 14.

39 *VD VIII*, p. 28; *VD XVIII*, p. 82: “Veo así que la naturaleza racional humana es unible a tu naturaleza divina sólo en cuanto que ésta es inteligible y amable, y que el hombre que te aferra a ti, como su Dios apto para ser recibido, pasa a una unión que, por su vinculación tan estrecha, puede recibir el nombre de filiación; no conocemos un nexo más estrecho que el de la filiación”.

40 *VD IV*, p. 11.

bilidad de la decisión de la libre voluntad de dirigirse hacia el creador se orienta más decididamente hacia positividad de los diferentes aspectos del bien<sup>41</sup>. De hecho, en la toma de conciencia de sí como imagen viva de la divinidad, la persona humana advierte la real y continua presencia del creador en su itinerario vital, además de conseguir ese conocimiento de sí que proporciona el ser imagen creada.

La consecuencia de ambos aspectos es que la auténtica libertad ha de residir en la elección de sí, y por lo tanto no cabría el rechazo de lo que uno es. El siguiente texto lo muestra bien, a mi juicio: “La verdad absoluta no puede abandonar la verdad de mi rostro. Si la verdad absoluta la abandonase, mi propio rostro, que es una verdad mutable, no podría subsistir. [...] No podemos odiarnos a nosotros mismos. Por eso, amamos lo que participa y acompaña nuestro ser; y abrazamos nuestra semejanza, porque nos representamos en la imagen en la que nosotros mismos nos amamos”<sup>42</sup>; es de este modo cómo la persona humana y su libertad se nos muestran desde la imagen de la omnipotencia creadora de lo divino.

Seguramente lo anterior se halla mejor representado en una obra escrita hacia la misma época que la que nos ocupa en la presente investigación, esto es, *De ludo globi* (*El juego de la pelota*), donde Nicolás explica bien el viaje del alma hacia su propio centro, que no es otro que Dios. Subraya ahí cómo el hombre se pone en movimiento con su alma, en cuya naturaleza reside precisamente ser la fuerza del propio movimiento. Se refiere, evidentemente, a un tipo de movimiento puramente intelectual. Enseña entonces cómo el alma se conoce a sí misma en su naturaleza intelectual; y que las funciones del alma intelectual son: el pensamiento (*cogitatio*), la consideración (*consideratio*) y la determinación (*determinatio*)<sup>43</sup>. Tales funciones intelectuales son entendidas como esencialmente relacionadas con la libertad y la creatividad. Por ello, en otras obras, como *El Berilo*, el hombre es considerado como “un segundo Dios”<sup>44</sup>, pues es en su actividad libre y creativa donde el la persona humana se asemeja y se acerca a Dios.

41 Estoy de acuerdo con la tesis mantenida al respecto por G. von Bredow, “Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit”, p. 246.

42 *VD XV*, p. 65.

43 Cfr. KIJEWSKA, “*De ludo globi*. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge”, pp. 32-33, y 160-161.

44 N. DE CUSA, *El Berilo*, Introducción, traducción y notas de A. L. González. Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria 200, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007; ver caps. 6 y 7. Cfr. asimismo de A. L. González el artículo, ya citado,

El poder perfecto de Dios se manifiesta de manera más clara en el alma humana, en alma intelectual, que es, según el capítulo 33 del *De ludio globi*, espléndidamente magnífica, libre de toda coacción<sup>45</sup>. Desde esta libertad, la persona debe realizar y acrecentar durante su vida la semejanza con Dios, especialmente mediante esa su legítima libertad, a través de la cual además ha sido llamada a dominar la tierra.

Parecería que para quien se esfuerza en ir hacia Dios no se daría la posibilidad del extravío y que por tanto el anhelo de la cercanía divina estaría — en el pensar del Cusano— más allá del bien y del mal.

Es verdad que el concepto de libertad no se centra tanto en el aspecto de la posibilidad de decidirse por lo uno o por lo otro, sino en la decisión de determinar y aceptar el ser humano su propio “estatus” interno como imagen viva de Dios; reconoce así a la vez su semejanza, pero también su desemejanza y alteridad respecto del que se busca como fin último y culmen de todo anhelo.

En el texto citado al comienzo de este artículo (*VD VII*, 25) veíamos a la razón humana que preguntaba, escuchaba —a través del reconocimiento de la propia fragilidad y de la imposibilidad de un pleno conocimiento de un absoluto que se le presenta ante todo como inaccesible y al que no puede “aprehender”—: “Sé tú mismo y yo seré tuyo”. Es precisamente esta respuesta la que despierta la conciencia de la propia libertad individual<sup>46</sup>.

La razón comprende entonces, por un lado, el camino que conduce positivamente a la libertad, esto es, que la persona posee esa libertad cuando no deja determinarse desde el exterior, cuando no se pierde a sí misma, sino que vuelve a ella misma de tal modo que puede querer ser sí misma: “Por eso ahora me percató de que si escucho tu palabra, que no cesa de hablarme y brilla continuamente en mi razón, yo seré yo mismo libre y no esclavo del pecado, y tú serás mío y me concederás ver tu rostro, y entonces seré salvo”<sup>47</sup>.

La libertad no es entonces una fuerza de decisión hacia el sí o hacia el no, cuanto la capacidad de autodeterminación según la propia naturaleza de lo que se es. “Todos los autores coinciden en que la libertad para el Cusano no

---

“La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”: la mente “recrea la realidad que ella misma no crea”, p. 15.

45 Citado en la página 163 del mencionado artículo de Kijewska.

46 Cfr. G. VON BREDOW, “Nachdenken mit Nikolaus von Kues über das Wesen der Freiheit”, p. 248; CH. HUMMEL, *Nikolaus Cusanus. Das Individualitätsprinzip in seiner Philosophie*, Paul Haupt, Bern-Stuttgart, 1952, esp. pp. 54-60 y 107-110.

47 *VD VII*, p. 26.

es en primer lugar la libertad de elección, sino que entiende la libertad en la línea de la autorrealización y de la autoconfiguración<sup>48</sup>. Como lo expresa el propio Nicolás: “Por tanto de mí depende y no de ti, Señor, tú que no contraes tu máxima bondad sino que la difundes con la mayor largueza en todos los que son capaces de recibirla”<sup>49</sup>.

Ciertamente, Nicolás reconoce que la persona es consciente de su fragilidad y por lo tanto de la posibilidad de errar; en una palabra, que la libertad de elección hacia lo positivo no es como una flecha que tenga su blanco garantizado de antemano. Aparece no obstante —como acabamos de leer— el camino: la razón debe guiar a los sentidos, y cuando se conforme a la verdad de su imagen, entonces reconocerá el sentido y el fin de la fuerza creadora en ese su ser imagen viva. O sea, si el ser humano reconoce esa verdad, reconoce también el sentido de la libertad que incluye su propia autorrealización en la unión con Dios.

#### **4. Conclusión: el ser de la imagen como interlocutor del Absoluto**

En conclusión, puede sostenerse que el sentido de la libertad, en cuanto manifestación de la imagen, no lleva en Cusa tanto a una mística unión contemplativa, cuanto que se trata más de una llamada personal a ser —la humana persona— el interlocutor de Dios.

Aunque desde luego la finalidad última del hombre en cuanto imagen de Dios es la contemplación cara a cara, la *visio facialis*, que hace referencia a una forma de pensamiento que excede a toda comprensión representativa; esto es, a un ver no intencional. Pero esto ha de realizarse más allá de la vida presente y tiene, por tanto, una dimensión escatológica, haciendo referencia a la verdadera *filiatio*<sup>50</sup>.

En todo caso, en y a través de la libertad es ser humano es capaz de auto-trascenderse y entonces realiza la capacidad suprema del espíritu: la unión con el Absoluto, siendo y permaneciendo plenamente él mismo. En efecto, ahora, en este mundo, el ser humano ha de reconocer que “nuestro ver a Dios en la imagen es a la vez nuestro ser vistos por la mirada divina”<sup>51</sup>; este ser vistos no anula la independencia en la capacidad de elección de sí; no niega libertad alguna en la posibilidad de escogerse a sí mismo y ser lo que se es.

48 Cfr. KREMER, “Gottes Vorsehung...”, p. 240.

49 *VD VII*, p. 26.

50 Cfr. BEIERWALTES, “*Visio facialis...*”, en *Cusanus*, p. 216.

51 *Ibid.*, p. 217.

Antes bien, la persona humana comprende que si su ser reside en su propio ser visto por el Absoluto, su libertad radica consecuentemente en dirigir la mirada a aquel que todo lo ve.

La elección de sí (“sé tú mismo”) entraña a partir de aquí el libre impulso hacia la autotranscendencia del espíritu, o sea, la salida de cualquier tipo de subjetividad reflexiva que llegase a encerrar al yo en los límites de las propias representaciones. Eso implica entrar en una suerte de diálogo unitivo con la divinidad, la cual es el modo de arribar a la plenitud a la que inicialmente se convoca a la imagen viva creada<sup>52</sup>. Esa plenitud queda arraigada a través de la libre autoposición en la aceptación de lo que la conciencia entiende de sí; y esa autoposición se consigue — insistimos, y siguiendo el pensar del Cusano— a través de la autodeterminación de dirigir la mirada a aquel que, al ser mirado, devuelve, a la persona humana su verdad (“Yo seré tuyo”).

---

52 *VD XXV*, p. 118: “Todos los demás espíritus intelectuales son, mediante ese espíritu, semejanzas tuyas; y cuanto más perfectos son, tanto más son semejantes a él. Y todos se aquietan en ese espíritu, como en el grado más alto de la perfección de la imagen de Dios, imagen de la que han obtenido su semejanza y su propio grado de perfección”.